Journal of Fiqh and Usul

HomePage: https://jfiqh.um.ac.ir/ Vol. 55, No. 2: Issue 133, Summer 2023, p.31-51

Online ISSN: 2538-3892 Print ISSN: 2008-9139

Receive Date: 15-10-2021 Revise Date: 03-02-2022 Accept Date: 07-03-2022

DOI: https://doi.org/10.22067/jfiqh.2022.72805.1200 Article type: Original

Identifying the Theory of the Impossibility of Deterring Rationality-based Banā'āt (Common Performances) in the Context of Examining the Views of Muḥaqiq Isfahānī and Shahīd Ṣadr

Dr. Ali Asghar Afshari, Graduated with a PhD in jurisprudence and fundamentals of Islamic law from the University of Tehran (Corresponding author)

Email: afsharialiasghar@yahoo.com

Dr. Hamid Ansari, Assistant Professor, University of Tehran

Abstract

The famous 'Uṣūlīs have considered the validity of Banā-yi 'Uqalā (The common performance of the wise) to be subject to the non-repeal of the Sharī'ah. The study of Muḥaqiq Isfahānī and Muḥammad Bāqir Ṣadr's views about Banā-yi 'Uqalā shows that both of them, like other 'Uṣūlīs, considered the validity of Banā-yi 'Uqalā to depend on non-repeal; But they have introduced the validity of Banā-yi 'Uqalā as being based on rationality. Is it possible to arrive at the theory of the impossibility of deterring Banāt which are based on rationality by analyzing that they are based on rationality? This essay tries to represent the concept of rationality of Banā'āt-i 'Uqalā by using a descriptive-analytical method. Based on this framework, the study proves the theory of the impossibility of deterring rationality-based Banā'āt.

The identification of the theory of the impossibility of deterrence from the rationality-based Sīrahs is done with the aim of achieving the validity of the Sīrahs after the era of the Innocents (pbuh), in addition to facilitating the compatibility of Islamic law with the rationality of the time. The research contends that the necessities of life and expediencies of the governing system are the determining factors of the rationality of Sīrah and any Banā which is based on the necessities of life and expediencies of the governing system is irrevocable.

Key words: Banā-yi 'Uqalā, intrinsic validity, criterion of Ḥusn and Qubḥ.

Journal of Fiqh and Usul

HomePage: https://jfiqh.um.ac.ir/

سال ۵۵ - شماره ۲ - شماره پیاپی ۱۳۳ - تابستان ۱۴۰۲، ص ۵۱ - ۳۱

شاپا چاپی ۹۱۳۹-۲۰۰۸ شاپا الکترونیکی ۳۸۹۲-۲۵۳۸

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۷/۲۳ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۰/۱۱/۱۴ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۲/۱۶

نوع مقاله: پژوهشی

DOI: https://doi.org/10.22067/jfiqh.2022.72805.1200

شناسایی نظریهٔ عدم‌امکان ردع بنائاتِ مبتنی بر عقلانیت در سایه بررسی دیدگاه‌های محقق اصفهانی و شهید صدر

دکتر علی اصغر افشاری(نویسنده مسئول)

دانش آموخته دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه تهران

Email: afsharialiasghar@yahoo.com

دکترحمید انصاری

استادیار دانشگاه تهران

چکیده

مشهور اصولیان، حجیت بنای عقلا را به عدم‌ردع شارع منوط دانسته‌اند. مطالعهٔ دیدگاه‌های محقق اصفهانی و محمدباقر صدر دربارهٔ بنای عقلا نشان می‌دهد درعینِ‌حال که هر دو مانند دیگر اصولیان حجیت بنای عقلا را به عدم‌ردع وابسته دانسته‌اند، لیکن مقتضی حجیت بنای عقلا را مبتنی‌بودن بر عقلانیت معرفی کرده‌اند. آیا می‌توان با تحلیل مبتنی‌بودن بر عقلانیت، به نظریهٔ عدم‌امکان ردع از بنائاتِ مبتنی بر عقلانیت رسید؟ این جستار می‌کوشد با به‌کارگیری روش توصیفی‌تحلیلی، مفهوم عقلانیت بنائات عقلا را بازنمایی کند و با تکیه بر آن، نظریهٔ عدم‌امکان ردع از بنائات مبتنی بر عقلانیت را مستدلّ سازد. شناساییِ نظریهٔ عدم‌امکان ردع از سیره‌های مبتنی بر عقلانیت به هدف دستیابی به حجیت سیره‌های متأخر از عصر معصومان(ع) صورت می‌گیرد، افزون بر اینکه سازواری حقوق اسلامی با عقلانیتِ زمانه را تسهیل می‌کند. نتیجهٔ جستار پیشِ‌رو این است که بایسته‌های حیات و مصالح نظامیه، شاخص تعیین کننده عقلانیت سیره است و هر بنایی که مبتنی بر بایسته‌های حیات و مصالح نظامیه باشد غیرقابل ردع است.

واژگان کلیدی: بنای عقلا، حجیت ذاتی، ملاک حسن و قبح.

مقدمه

محقق اصفهانی با تکیه بر شکل‌گیری بنای عقلا ناشی از عقلانیت درصدد است بگوید هر بنایی مقتضی حجیت را دارد و بدین‌وسیله نظریهٔ کفایت عدم‌ثبوت ردع را دربارهٔ حجیت بنای عقلا مطرح کند. درعین‌حال ممکن است بتوان نظریهٔ ایشان را از کفایت عدم‌ثبوت ردع به عدم‌امکان ردع از بنائات مبتنی بر عقلانیت تحویل برد. شهید صدر با طرح اشکالاتی بر نظریهٔ محمدحسین اصفهانی معتقد است دلیلی برای اتحاد مسلک شارع با عقلا وجود ندارد. همچنین بررسی اشکالات ایشان به نظریهٔ عدم‌امکان ردع بنائات نشأت‌گرفته ازنظرِ عقلانیت رهنمون می‌شود.

سؤال این است که آیا می‌توان گفت اگر بنائی مبتنی بر عقلانیت شکل گرفته باشد غیرقابل‌ردع است؟ و آیا می‌توان شواهدی از آرای محمدحسین اصفهانی و محمدباقر صدر بر این نظریه ارائه کرد؟ آنگاه باید سؤال کرد که شکل‌گیری سیرهٔ مبتنی بر عقلانیت به چه معناست؟ و چگونه قابل شناسایی است؟ و چه شاخصه‌ای جنبهٔ عقلانیت سیره‌ای را تعیین می‌کند؟

نظریهٔ عدم‌امکان ردع از بنائات عقلا مسبوق به سابقه است. مقالهٔ «اعتبار ذاتی سیرهٔ عقلا»، پژوهش مهدی منتظر قائم و مقالهٔ «حجیت ذاتی بناهای عقلایی و تأثیر آن در فقه و اصول»، پژوهش محمدتقی اکبرنژاد دو مقاله است که به‌عنوان پیشینهٔ این تحقیق به شمار می‌روند. بااین‌وجود هیچ‌یک از دو مقالهٔ مذکور درصدد تطبیق نظریهٔ عدم‌امکان ردع بر نظریات اصولی محقق اصفهانی و شهید صدر نبوده‌اند و امتیاز پژوهش پیش‌ِرو این است که نظریهٔ عدم‌امکان ردع را از گفتمان دو اصولی برجستهٔ فوق شناسایی می‌کند. امتیاز دیگر این نوشتار این است که برخلافِ دو مقالهٔ مذکور به جای اثبات حجیت ذاتی بنای عقلا به‌صورت کلی که همچنان بسیاری ابهامات را باقی می‌گذارد، حدود بنای عقلای واجد حجیت ذاتی را تعیین می‌کند و برای شناسایی آن ضابطهٔ روشنی ارائه می‌دهد که درنتیجهٔ آن، تعیین مصادیق به‌سهولت و دقت صورت می‌گیرد. مقاله دیگری که به خاستگاه بنائات عقلا توجه کرده است مقاله «پژوهشی در چیستی سیرهٔ عقلا و نسبت آن با حکم عقل» به قلم محمدتقی فخلعی است. این مقاله با تاکید بر لزوم حیث عقلائی در انعقاد سیره از اینکه در تعیین مصادیق سیره‌های عقلا دقت لازم صورت نمی‌گیرد، انتقاد کرده است.[۱] با این وجود در نهایت سیره های عقلائی را در معرض تخصیص از طرف شارع قرار داده است.[۲]

۱. فخلعی، «پژوهشی در چیستی سیرهٔ عقلا و نسبت آن با حکم عقل»، ۱۰۵.

۲. فخلعی، «پژوهشی در چیستی سیرهٔ عقلا و نسبت آن با حکم عقل»، ۱۲۱.

۱. نظریهٔ کفایت عدم‌ثبوت ردع محقق اصفهانی

برخی اصول‌دانان، حجیت بنائات عقلا را منوط به ثبوت عدم‌ردع شارع می‌کنند. محمدحسین اصفهانی در برابر این نظریه، مجرد عدم‌ثبوت ردع از یک بنای عقلایی را در حجیت آن کافی می‌داند. تفاوت این دو نظریه در خصوص ردع واقعی و ردع فعلی آشکار می‌شود. بر اساس نظریهٔ اول، ردع واقعی محتمل در عدم‌حجیت بنائی عقلایی کفایت می‌کند. اما بنا بر نظریهٔ محقق اصفهانی تنها ردع فعلیِ ثابت شده می‌تواند مانع حجیت شود. اصفهانی دلیل خود بر این نظریه را این می‌داند که شارع خود عاقل و بلکه رئیس عقلاست، شارع از آن حیث که عاقل است با عقلا متحدالمسلک است و همین مقتضی است که شارع بماهو شارع با عقلا متحدالمسلک باشد، مگر اینکه ردعی فعلی وجود داشته باشد که در آن صورت، کاشف از این می‌شود که او بماهو شارع مسلک دیگری گزیده است. اصفهانی می‌گوید: «آنچه در حجیت سیرهٔ عقلائیه لازم است مجرد عدم‌ثبوت ردع شارع از آن است و احراز امضا و اثبات عدم‌ردع لازم نیست تا بناگذاری بر عدم‌حجیت آن به‌مجرد عدم‌علم به امضا یا جهل به عدم‌ردع واجب باشد، شارع از آن حیث که او عاقل است بلکه رئیس عقلاست با عقلا متحدالمسلک است، مگر زمانی که اختلاف مسلک او با عقلا از آن حیث که او شارع است احراز شود و مجرد ردع واقعی، کاشف از اختلاف مسلک نخواهد بود و موجب رفع ید از اتحاد مسلک معلوم از ناحیهٔ شارع با هر عاقل از آن حیث که عاقل است نخواهد بود.»[1] محقق اصفهانی نظریهٔ کفایت عدم‌ثبوت ردع برای حجیت بنائات عقلا را به آخوند خراسانی نسبت می‌دهد و می‌گوید: «عدم‌وصول ردع برای حکم به اتحاد مسلک شارع با عقلا کفایت می‌کند، چون مانعی از حکم به اتحاد نیست.»[2]

مظفر نیز بر مبنای استاد خود محقق اصفهانی صحه گذاشته و به همان طریق مشی کرده است. او دربارهٔ سیره‌های عقلایی که مانعی از اتحاد مسلک شارع با عقلا وجود ندارد می‌گوید: «اگر ردعی از شارع راجع به آن سیره ثابت نشد، لابد از این است که به اتحاد مسلک شارع با عقلا علم حاصل شود؛ چراکه او یکی از عقلا و بلکه رئیس عقلاست و بنابراین اگر شارع به آن سیره رضایت نداشته و آن را همانند سایر عقلا به‌عنوان مسلک خود نگزیده بود، بیان می‌کرد و حتما از آن ردع می‌کرد.»[3] همچنین مظفر دربارهٔ سیره‌های عقلایی که مانعی از اتحاد مسلک شارع با عقلا وجود دارد و عقلا آن سیره‌ها را حتی در امور شرعیه جاری

---

۱. اصفهانی، نهایة الدرایة في شرح الکفایة، ۳۰/۳ و ۳۱.

۲. اصفهانی، نهایة الدرایة في شرح الکفایة، ۲۳۳/۲.

۳. مظفر، اصول الفقه، ۱۷۲/۲

می‌کنند، می‌گوید: «نفس عدم‌ثبوت ردع در استکشاف موافقت شارع با ایشان کفایت می‌کند، چون امور شرعیه چیزی است که مدِّنظر شارع است و برای او مهم است، بنابراین اگر به آن سیره رضایت نداشته است، درحالی‌که در پیش چشم و گوش او عمل می‌شده است از آن ردع می‌کرد و ایشان را به هر نحو از اطلاع‌رسانی از ردع آگاه می‌کرد، پس به‌مجرد عدم‌ثبوت ردع شارع از آن به موافقت او علم پیدا می‌کنیم، به‌دلیل بداهت اینکه ردع واقعی غیرواصل معقول نیست به‌عنوان ردع فعلی محسوب شود و حجت عمل قرار گیرد.»[۱]

نظریهٔ محقق اصفهانی مبنی‌بر کفایت عدم‌ثبوت ردع در مقایسه با نظریهٔ لزوم ثبوت عدم‌ردع توسعه و گشایش در حجیت بنائات عقلاست و این مطلب را تعقیب می‌کند که اصل در بنائات عقلا حجیت است، بااین‌حال چون حجیت منوط به عدم‌ثبوت ردع شده است، به‌حسب ظاهر نظریه، ردع بنای عقلایی ممکن است و با توقف در ظاهر عبارت نمی‌توان آن را به نظریهٔ عدم‌امکان ردع بنای عقلایی تحویل برد. محدودیت دیگری که برای نظریهٔ محقق اصفهانی به‌نظر می‌رسد، همان‌طور که شاگرد او مظفر بدان تصریح کرده است، لزوم معاصرت این بنا با عصر شارع است؛ یعنی اگر بنایی معاصر ائمه(ع) بود و در مرئی و مسمع شارع عمل می‌شد و ردعی از ناحیهٔ شارع به ثبوت نرسید، در این صورت آن بنا معتبر است.

۲. تحویل نظریهٔ محقق اصفهانی به نظریهٔ عدم‌امکان ردع

آیا می‌توان نظریهٔ محقق اصفهانی را این‌گونه تفسیر کرد که شارع خود عاقل و بلکه رئیس عقلاست، شارع از آن حیث که عاقل است با عقلا متحدالمسلک است و از بنای عقلایی ردع نمی‌کند و همین مقتضی است که شارع بماهو شارع نیز با عقلا متحدالمسلک باشد و از بنای عقلایی ردع نکند. به‌عبارت دیگر، شارع از آن حیث که عاقل است نمی‌تواند از بنای عقلایی ردع کند و همین مقتضی است که شارع بماهو شارع نیز نتواند ردع کند و اصلاً ردع از بنای عقلایی ممکن نیست و اما در آن مورد نیز که ردعی فعلی وجود دارد، ردع کاشف از این است که آن مردوع بنای عقلایی نبوده است؛ نتیجه اینکه از هیچ بنای عقلایی ردع ممکن نیست واگر رویه‌ای ردع شده است کاشف از این است که آن مردوع اصلاً موضوع بنای عقلا نبوده است. راجع به بنائات عقلایی جدید نیز همین مطلب صادق است و شارع از آن حیث که عاقل است با عقلا متحدالمسلک است و نمی‌تواند ردع کند و همین مقتضی است که شارع بماهو شارع نیز متحدالمسلک باشد و ردع ممکن نباشد.

---

۱. مظفر، اصول الفقه، ۱۷۲/۲

بیانی از آقای بهجت در خصوص حجیت سیره‌های عقلائیه وجود دارد که راجع به ایدهٔ تفسیری فوق دربارهٔ نظریهٔ محقق اصفهانی همانندی می‌کند. محمدتقی بهجت می‌گوید: «اصل این است که شارع با طریقهٔ عقلائیه موافقت کند، مگر در موردی که ردع از آن دانسته شود... شارع مانند یکی از عقلاست، بلکه او رئیس عقلاست در همهٔ موارد، حتی او در اعمال عادی خود مانند عقلا عمل می‌کند، بنابراین اخفای ردع یا عدم‌اعلان آن چگونه ممکن است تصور شود. علاوه اینکه اقویٰ موردی که شارع از آن ردع کرده است، ظن قیاسی است و شارع فقط به اینکه قیاس غالب المخالفة است، آگاهی داده است، درحالی‌که طریقیت طریق عقلایی به‌وسیلهٔ غلبهٔ مصادفت با واقع قوام می‌یابد. بنابراین ردع نشده است، مگر به این دلیل که وقتی مظنون از چیزهایی باشد که خارج از نظامات دنیویه است، برای عقل اطلاعی راجع به مصالح مرتبطه با آن‌ها و مفاسد در آن‌ها نیست...، درنتیجه هریک از امضا یا ردع شارع، ارشاد به این است که طریق عقلایی غالباً به واقع واصل می‌کند و در ظن قیاسی عدم‌آن غلبه دارد، مگر در امور متمحضه در عادیات غیرمربوط به تشریعات. بنابراین اصل در طرق عقلائیه که به‌صورت مستمر عمل شده‌اند امضای ارشادی از ناحیهٔ شرع است، مگر در آن موردی که ردع ارشادی شارع معلوم شود.»[۱]

محمدتقی بهجت اصل را موافقت شارع با امارات عقلایی می‌داند، مگر اینکه ردع کرده باشد. درعین حال تصریح می‌کند ردع شارع تنبیه بر این است که آن اماره غالباً به واقع دست نمی‌یابد. برای مثال، اگر شارع از قیاس ردع کرده است، بدین روست که آگاهی دهد قیاس، طریقی عقلایی در امور عادی غیرمربوط به تشریعات است و طریقی عقلایی در امور شرعی و در شناسایی مصالح و مفاسد احکام نیست. بهجت طریق عقلایی را در مقابل ظن قیاسی قرار داده است، این یعنی ردع شارع کاشف از این است که قیاس در امور شرعیه طریقی عقلایی نیست و به‌خلاف طرق عقلایی که غالباً به واقع می‌رسانند، قیاس در امور شرعیه غالباً به واقع نمی‌رساند، نه اینکه شارع با تحفظ بر عقلایی‌بودن قیاس در امور شرعیه از آن ردع کرده باشد. بهجت به ارشادی‌بودن امضا و ردع قائل است؛ یعنی اگر شارع بنایی را امضا می‌کند ارشاد به نکتهٔ عقلایی در آن می‌کند و اگر از بنایی ردع می‌کند ارشاد به غیرعقلایی‌بودن آن می‌کند. نتیجه اینکه شارع از هیچ بنای عقلایی ردع نکرده است و ردع ممکن نیست.

۳. دلیل نظریهٔ عدم‌امکان ردع از بنای عقلایی

براساس استدلالی که اصفهانی (برای تأسیس اصل حجیتِ بنائات عقلا مگر آنکه ردعی ثابت شود)

---

۱. بهجت، مباحث الأصول، ۱۵۱/۳

تقریر کرد، دیگر در حجیت بنائات عقلایی جایی برای عدم‌ثبوت ردع نیز باقی نمی‌ماند، بلکه بنائات عقلایی، غیرقابل‌ردع و متصف به حجیت ذاتی خواهند بود. تقریر اصفهانی در استدلال برای کفایت عدم ثبوت ردع این بود که شارع خود عاقل و بلکه رئیس عقلاست، شارع از آن حیث که عاقل است با عقلا متحدالمسلک است و همین مقتضی است که شارع بماهو شارع با عقلا متحدالمسلک باشد، مگر اینکه ردعی فعلی وجود داشته باشد که در آن صورت کاشف از این است که او بماهو شارع مسلک دیگری گزیده است. حال سؤال و اشکال این است که این استثنا (و مگر اینکه ردعی فعلی ثابت شده باشد) به چه دلیل و از کجا می‌آید؟ آیا مگر شارع می‌تواند از آنچه که عقلا ازجمله خود او به آن معترف است ردع کند؟ وقتی عقلا حکمی کردند و حکم عقلایی بود هیچ مقام و نه شارع را نرسد که از حکم عقلا ردع کند و در برابر آن بایستد. احتمال ردع تنها در صورتی صحیح است و معنا می‌یابد که یا آن بنا عقلایی نباشد یا شارع عاقل نباشد.

از آنجا که تکیهٔ محقق اصفهانی بر این است بنای عقلا را عاقل‌ها شکل داده‌اند و به‌عبارت‌دیگر، ازنظرِ عقلانیت شکل گرفته است، پس هیچ عاقلی و ازجمله شارع به‌عنوان عاقل نمی‌تواند از آن ردع کند و همین مقتضی است که شارع بماهو شارع نیز نتواند از آن ردع کند و اما در آن مورد نیز که ردعی فعلی وجود دارد، ردع کاشف از این است که آن بنای مردوع عقلایی نیست و ازنظرِ عقلانیت شکل نگرفته است؛ نتیجه اینکه از هیچ بنای عقلایی؛ یعنی بنای مبتنی بر عقلانیت ردع ممکن نیست و اگر بنایی ردع شده است کاشف از این است که آن بنا مبتنی بر عقلانیت نبوده است. راجع به بنائات جدید نیز اگر عقلایی باشند و ازنظرِ عقلانیت شکل گرفته باشند چون عقلایی هستند شارع از آن‌ها ردع نمی‌کند و ممکن نیست ردع کند.

شاهد بر تحویل مذکور از نظریهٔ اصفهانی این است که محقق اصفهانی همان تقریر فوق در اثبات کفایت عدم‌ثبوت ردع در حجیت بنائات عقلایی را در جای دیگر یعنی در ذیل بحث ملازمه طرح کرده ولی نتیجه‌ای که گرفته است این است که شارع نمی‌تواند از آن ردع کند. سؤالی که محقق اصفهانی ذیل بحث ملازمه طرح کرده است این است که آیا اگر عقل حکمی کرد، شارع می‌تواند برخلافِ آن حکم دهد؟ پاسخی که اصفهانی می‌دهد تقریری یکسان از همان استدلال او در کفایت عدم‌ثبوت ردع در حجیت بنائات عقلاست، ولی با این تفاوت که امکان ردع و مخالفت شارع را نفی می‌کند. محقق اصفهانی در پی سؤال پیش‌گفته چنین می‌گوید: «ازآنجاکه تحسین و تقبیح عقلی از توافقات آرای عقلا بر مصلحت عامه یا مفسدهٔ عامه است، به‌ناچار معقول نیست شارع برخلاف آن حکم کند، چون مفروض این است که آن حکم، حکمی است که اختصاص به عاقلی غیر از عاقل دیگر ندارد و به‌دلیل عموم مصلحت آن بادی رأی همگان است و شارع از عقلا، بلکه رئیس عقلاست، درنتیجه او از آن حیث که عاقل است مانند سایر

عقلاست والا خلف در بادی رأی همه‌بودن لازم می‌آید...، بنابراین با تحفظ بر حیثیت عاقل‌بودن معقول نیست که حاکم به آنچه عقلا به آن حکم می‌کنند نباشد.»[۱]

دو تقریر یکسان از یک استدلال اما ایصال به دو نتیجهٔ متفاوت یا باید بر تعارض و تهافت حمل شود یا اینکه یکی قرینه بر دیگری شود. باتوجه‌به توضیحی که ذیل استدلال محقق اصفهانی ارائه شد صحیح این است که عبارت فوق، قرینهٔ تفسیری بر نظریهٔ محقق اصفهانی در خصوص بنای عقلا انگاشته شود و نظریهٔ ایشان به نظریهٔ عدم‌امکان ردع بنای عقلایی، یعنی عدم‌امکان ردع بنای نشأت‌گرفته ازنظرِ عقلانیت تحویل برده شود. به‌هرحال مدعا این است که اگر مانعی از اتحاد مسلک شارع با مسلک عقلا در کار نیست چرا در کشف اتحاد مسلک او با عقلا بایستی منتظر عدم‌ثبوت ردع او بمانیم، درحالی‌که عقلا به آن سلوک حکم می‌کنند و شارع نیز به‌عنوان یک عاقل و بلکه رئیس عقلا همان حکم را دارد؟ مگر شارع می‌تواند با حکم عقلا و با حکمی که او به‌عنوان یک عاقل در آن داخل است مخالفت کند؟ مگر شارع می‌تواند با حکمی مخالفت کند که ازنظرِ عقلانیت از عقلا صادر شده است. در آن صورت یا خلف در عقلایی‌بودن آن حکم خواهد بود یا خلف در عاقل‌بودن شارع؟!

۴. ملاک مبتنی‌بودن بر عقلانیت

تبیین و مستدل‌کردن این مدعا که بنای عقلایی یعنی بنای مبتنی بر عقلانیت غیرقابل‌ردع است یک کبرای ارزشمند است؛ اما این گزاره وقتی کارآمد می‌شود و مسیر استنباط را هموار می‌کند که مبتنی‌بودن بر عقلانیت معنا شود و شاخصهٔ آن تبیین شود. مبحث پیش‌رو درصدد بیان همین مطلب است. به‌صورت موجز باید گفت اینکه بنایی ازنظرِ عقلانیت نشئت گرفته و رویهٔ عمومی بر آن مستقر شده باشد به این معنا است که آن بنا مبتنی بر مصلحت و مفسدهٔ عمومی شکل گرفته باشد. مصلحت و مفسدهٔ عمومی ملاکی است که تحسین و تقبیح عقلی بر پایهٔ آن صورت می‌گیرد و بسیاری حکما بر این مطلب صحه می‌گذارند؛ بنابراین اگر رویه‌ای عقلایی شناسایی شد که تأمین‌کنندهٔ مصالح عمومی است یا ایشان را از مفاسد عمومی مصون می‌دارد، آن بنا، بنایی عقلایی و نشئت‌گرفته ازنظرِ عقلانیت و مبتنی بر تحسین و تقبیح عقلی است.

فلاسفه که از تحسین و تقبیح عقلی بحث کرده‌اند، قضایای حسن و قبح را به اینکه اولی مشتمل بر مصلحت عمومی و دومی مشتمل بر مفسدهٔ عمومی است، تعلیل کرده‌اند. ابن‌سینا می‌گوید: «مشهورات، قضایای چندی است؛ واجبات القبول، تأدیبیات صلاحیه و قضایایی که شرایع الهیه بر آن‌ها تطابق دارند،

۱. اصفهانی، نهایة الدرایة في شرح الکفایة، ۳۲۰/۲.

خلقیات و...»[۱] عنوان تأدیبیات صلاحیه عنوان مشیربه قضایایی است که تصدیق به آن قضایا معلل به مصالح و مفاسد عمومی است. قطب‌الدین رازی، صاحب المحاکمات در تفسیر کلام ابن‌سینا، قضایای حسن و قبح را ازجمله تأدیبیات صلاحیه معرفی می‌کند. رازی می‌گوید: «مشهورات، قضایای چندی است؛ قضایایی که قبول آن‌ها واجب است، قضایای تأدیبیات که صلاح در آن‌هاست؛ مثل قضیهٔ عدل، حُسن است و ظلم، قبیح است. قضایایی که شرایع بر آن‌ها مطابقت می‌کنند؛ مثل قضیهٔ طاعت واجب است، خلقیات و... .»[۲]

محقق طوسی در کتاب تلخیص المحصل در پاسخ به استدلال اشاعره مبنی‌بر اینکه تحسین و تقبیح نمی‌تواند عقلی باشد، چون حکم عقلی مانند قضیهٔ «کل بزرگتر از جزء است» تغییر و تبدل ندارد و حال آنکه حُسن و قبح صدق و کذب تغییر می‌کند. با صراحت، قضایای حسن و قبح را معلل به مصالح و مفاسد می‌کند و قول را به حکما نسبت می‌دهد. محقق طوسی می‌گوید: «و اما حکما می‌گویند: عقل فطری [نظری] که به بدیهیات حکم می‌کند، مثل بزرگتربودن کل از جزء آن، به حسن و قبح هیچ‌یک از افعال حکم نمی‌کند، عقل عملی که مصالح نوع و اشخاص را تدبیر می‌کند به آن حکم می‌کند و به همین دلیل چه‌بسا به‌حسب دو مصلحت به حسن فعل و قبح آن حکم کند.»[۳] محمدحسین اصفهانی نیز تصریح می‌کند تحسین و تقبیح به ملاک مصلحت و مفسدهٔ عمومی است.[٤]

سخن در این است که ملاک اینکه بنایی عقلایی و مبتنی بر عقلانیت شکل گرفته باشد این است که مبتنی بر مصلحت عمومی و مفسدهٔ عمومی شکل گرفته باشد. فقها و اصولیان به این شاخصهٔ بنائات عقلایی توجه داشته و از قضا برخی بنائات عقلا را مبتنی بر همین شاخصه شناسایی کرده‌اند. ایشان به مصلحت و مفسدهٔ عمومی با کلماتی نظیر مصالح نظامیه، مصلحت نوع، مصلحت تسهیل، سوق، لزوم اختلال نظام، لزوم انسداد و... اشاره کرده‌اند. برخی عبارات ایشان مبنی‌بر شناسایی شاخصهٔ مصلحت و مفسدهٔ عمومی به‌عنوان منشأ شکل‌گیری و حتی اعتبار بنائات عقلایی اشاره می‌شود.

شیخ انصاری دربارهٔ عمل عقلا به طرق ظنیه می‌گوید: «مواردی که حال عقلا در امور مربوط به معاد یا معاش ایشان کشف می‌شود که به ظن به سلامت اکتفا می‌کنند، همه به‌دلیل انسداد طرق علم برای ایشان است، به‌گونه‌ای که اگر به منافع و مضارّ معلومه اکتفا کنند اختلال نظام ایشان لازم می‌آید.»[۵]

۱. ابن سینا، الإشارات و التنبیهات، ۱۲۷
۲. قطب الدین رازی، شرح الإشارات و التنبیهات للطوسي مع المحاکمات، ۲۲۰/۱
۳. نصیرالدین طوسی، تلخیص المحصل، ٤٥۳.
٤. اصفهانی، نهایة الدرایة في شرح الکفایة، ۳۲۰/۲ و ۲۳/۳.
۵. انصاری، مطارح الأنظار، ٤۱۷/۲.

صاحب قلائد الفرائد می‌گوید: «بعید نیست گفته شود امتناعی در جعل امارات نیست. آنگاه که جعل مقتضی مصلحت راجع به نوع مکلفان باشد، گرچه به‌سبب آن مصلحت از بعض مکلفان فوت شود، ملاحظهٔ مصلحت نوع از مصلحت شخص مهم‌تر است. بنابراین، اگر امر دایر شود بین ملاحظهٔ مصلحت نوع که مقتضی جعل امارات است و دست‌کم سبب تسهیل امر بر ایشان می‌شود و بین ملاحظهٔ مصلحت خصوصِ بعض اشخاص، بعید نیست مصلحت نوع مهم‌تر باشد و تدارک در آن لازم نیست، نظیر طرق عقلائیه. داعی ایشان برای سلوک طرق، ملاحظهٔ مصلحت عامه مانند عدم‌اختلال نظام و هرج‌ومرج است، بلکه غالب در امارات شرعیه همان طرق ثابته نزد عقلاست، مانند ید و خبر ثقه و جز این دو.»[۱]

نائینی دربارهٔ اخذ به ظواهر در کشف مرادهای متکلم می‌گوید: «اشکالی نیست که بنای عقلا فی الجمله بر اخذ به ظواهر است، بلکه آسیاب معاش و نظام زندگی روی آن می‌چرخد. چنانچه ظهور معتبر نباشد و بنا بر اینکه ظاهر همان مراد متکلم است نهاده نشود، نظام مختل می‌شود و برای عقلا سوقی نمی‌ماند.»[۲] همچنین نائینی دربارهٔ طریقهٔ عقلا مبنی بر استصحاب حالت سابقه می‌گوید: «اگر عمل به حالت سابقه و عدم‌اعتنا به شک در ارتفاع آن نباشد، اختلال نظام لازم می‌آید. نیل به مقاصد و دست‌یابی به اغراض غالباً متوقف بر بنای بر حالت سابقه است. ضروری است شک در بقای حیات اگر سبب توقف در ترتیب آثار بقای حیات شود، ابواب مراسلات و مواصلات و تجارات همه منسد شود و بلکه سوق برای عقلا باقی نماند.»[۳]

مظفر دربارهٔ بنای عقلا مبنی‌بر اخذ به اخبار ثقات می‌گوید: «بر همین سیرهٔ عملیه معیشت‌های مردم استوار شده و زندگی بشر انتظام یافته است و اگر این سیره نباشد نظام اجتماعی مردم مختل می‌شود و اضطراب بر مردم حکومت می‌کند، به‌دلیل اینکه خبری که سبب علم قطعی ازنظرِ سند و متن شود در میان اخبار متعارف کمیاب است.»[٤]

محمدتقی آملی دربارهٔ منشأ امارهٔ ید می‌گوید: «وجهی نیست برای توهم اینکه منشأ در اماریتِ ید، غلبه [مالکیت مستولی بر مال] است، بلکه ظاهر این است که منشأ از باب ارتکاز عقلایی است و اینکه اماریت ید امری جبلی و غریزی است که خالق ایشان از روی حکمت و رأفت بر ایشان به‌دلیل حفظ نظام دین و دنیای ایشان در ایشان به ودیعت نهاده است؛ مانند سایر غرایز و طبایع و سایر مواردی که بنای ایشان

---

۱. قمی، قلائد الفرائد، ۱۱۸/۱.
۲. نائینی، فوائد الأصول، ۱۳۵/۳.
۳. نائینی، فوائد الأُصول، ۳۳۲/٤.
٤. مظفر، أصول الفقه، ۹۱/۲.

بر آن است.»[1]

علی حسینی سیستانی دربارهٔ دلیل اعتماد عقلا بر ظواهر می‌گوید: «اینکه عقلا بر ظواهر اعتماد می‌کنند، نه از باب کشف و درجهٔ آن است و نه از باب مقارنه بین درجهٔ احتمال و اهمیت محتمل برای تحصیل اطمینان نفسی است، بلکه از باب انسجام این اعتماد و بنا بر مصالح ایشان و نظام ایشان است.»[2]

صاحب بیان الأصول دربارهٔ مدرک اصل صحت اصل صحت می‌گوید: چه‌بسا گفته شود اصلی عقلایی [صحت] غیرمحرز وجود دارد که ملاک آن تسهیل عقلایی برای تمشیت تعامل مردم است نظیر حدیث شریف «و إلّا لما قام للمسلمین سوق.» البته این مبنا غیر از طریقیت عقلائیه است که از اماریت ید کشف می‌کند.[3]

حال در تکمیل دلیل بر نظریهٔ عدم‌امکان ردع از بنای عقلایی، یعنی بنای مبتنی بر عقلانیت گفته می‌شود: آیا مگر هیچ عاقلی می‌تواند با بنایی که تأمین‌کنندهٔ مصلحت عمومی یا مصون‌دارنده از مفسدهٔ عمومی است، سر ستیز داشته باشد و از آن ردع کند. به‌عبارت‌دیگر، آیا هیچ عاقلی و ازجمله شارع از آن حیث که عاقل است می‌تواند از بنایی که مبتنی بر بایسته‌های حیات و مصالح نظامیه باشد ردع کند، ردع ممکن نیست و همین مقتضی است که برای شارع بماهو شارع نیز ردع از بنای عقلایی که شاخصهٔ آن بایسته‌های حیات و مصالح نظامیه است، ممکن نباشد.

۵. نظریهٔ محمدباقر صدر دربارهٔ حجیت بنای عقلا

محمدباقر صدر عدم‌وصول ردع از سیره‌های عقلائیه را کاشف از عدم‌وجود ردع می‌داند و بدین وسیله به کشف امضای شارع راجع به سیره‌های عقلائیه نائل می‌شود؛ توضیح مطلب این است که مقدار و حجم ردع از هر عملی به مقدار اهمیت آن عمل و توسعه و شیوع آن عمل خواهد بود. بنابراین ممکن است ردع معصوم از عملی شخصی که برخلافِ موازین بوده است به دست ما نرسد؛ اما ردع از تصرف نوعی و سیره‌ای که مردم در احوالات مختلف به آن عمل می‌کرده‌اند لابد از این‌روست که ردع مکرراً صورت گرفته تا با قوت مردوع تناسب داشته باشد و در قلع آن مؤثر افتد و به حساب احتمالات بعید است که همهٔ آن ردع‌ها پوشیده ماند و خبری از آن‌ها به دست ما واصل نشود. افزون بر اینکه دواعی بر نقل آن ردع‌ها به‌دلیل اینکه درصدد تغییر یک مشی عمومی و مخالفت با وضعی رایج بوده‌اند فراوان بوده و انگیزهٔ متشرعه برای پرسش مسئله از ائمه(ع) را برمی‌انگیخته است و چنین مسئله‌ای به‌ناچار در روایات منعکس می‌شده؛ لذا

---

۱. آملی، منتهی الوصول الی غوامض کفایه الأصول، ۲۲۸.

۲. حسینی سیستانی، الرافد في علم الأصول، ۱۳۰.

۳. حسینی شیرازی، بیان الأصول، ١٨٤/٨.

در صورت عدم‌انعکاس ردع در روایات پی می‌بریم که ردعی وجود نداشته است.[۱]

۶. اشکالات شهید صدر به نظریهٔ کفایت عدم‌ثبوت ردع

۶. ۱. اشکال اول و نقد و بررسی آن

سیدمحمدباقر صدر اشکالات چندی به نظریهٔ کفایت عدم‌ثبوت ردع محقق اصفهانی اقامه کرده است. یک اشکال این است: «لازم نیست سیرهٔ عقلا دائماً از حاقّ عقل جوشیده باشد. عقلا صاحب عقول ریاضی محض نیستند تا گفته شود سیرهٔ ایشان دائماً از حاق عقول ایشان می‌جوشد، بلکه عقلا مجموع خلیطی از عقل و عواطف و انفعالات و ارتکازات و امثال اینها هستند؛ بنابراین انعقاد سیره بر یک مطلب سبب نمی‌شود که این سلوک متفق‌علیه بین ایشان نابع از حاق عقل مشترک بین ایشان باشد تا گفته شود این عقل نزد شارع نیز موجود است؛ به‌دلیل اینکه عقلا همان‌گونه که در حاق عقل مشترک‌اند، در بسیاری از مشاعر که به حاق عقل بازگشت نمی‌کند نیز مشترک هستند؛ درنتیجه چه‌بسا تطابق ایشان بر این سلوک به لحاظ حیثیت دیگری غیر از عقل که متناسب ایشان است باشد. بله، این حیثیت با عقل منافات ندارد و در این هنگام باوجود این احتمال، احتمال می‌دهیم که شارع با ایشان متّفق نباشد و ازآنجاکه مقصود ما از شارع در اینجا الله تعالی است، خداوند تعالی فوق این مشاعر و انفعالاتی است که منتهی به این سیره می‌شود و از همین جا احتمال می‌دهیم که شارع از آن حیث که عاقل است در این سیره با عقلا متحد نباشد.»[۲]

محور نظریهٔ محمدحسین اصفهانی این است که شارع از آن حیث که عاقل است با عقلا متحدالمسلک است و همین مقتضی است که شارع بماهو شارع نیز با عقلا متحدالمسلک باشد؛ لذا اشکال صدر نیز بر همین نقطه متمرکز شده است. سخن صدر این است که سیره‌های عقلا غیر از منشأ عقلایی ممکن است منشأهای دیگری داشته باشد؛ ازجمله سیره ناشی از حیث عاطفهٔ ایشان باشد، ناشی از حیث انفعال ایشان باشد، سیره از هر حیث مشترک دیگری غیر از حیث عقلانیت نشئت گرفته و مستقر شده باشد؛ بنابراین دلیلی وجود ندارد که شارع از آن حیث که عاقل است با عقلا متحدالمسلک باشد و دلیلی برای اتحاد مسلک شارع بماهو شارع نیز با عقلا وجود ندارد.

تحویل اشکال اول شهید صدر به نظریهٔ عدم‌امکان ردع: روی دیگر اشکال صدر بر نظریهٔ محقق این است که اگر سیره و بنایی از عقلا ناشی از حیث عقلانیت ایشان باشد، شارع با ایشان متحدالمسلک

۱. صدر، بحوث في علم الأصول، مقرر: هاشمی، ٢٤٤/٤.
۲. صدر، بحوث في علم الأصول، مقرر: عبدالساتر، ۲۲۷/۹ و ۲۲۸.

خواهد بود و ممکن نیست ردع کند. صدر معتقد است چون ممکن است سیره ناشی از حیثیتی غیر از حیثیت عقلانیت باشد، بنابراین لزومی به اتحاد مسلک شارع با سیره‌های عقلا نیست و شارع می‌تواند مخالفت کند. سخن صدر به این معناست که اگر شارع با سیره‌ای مخالفت کند و متحدالمسلک نباشد بدین دلیل است که آن سیره از جهات دیگری غیر از حیث عقلانیت نشئت گرفته و غیرعقلایی است والا اگر سیره ناشی از حیث عقلانیت باشد، مخالفت شارع ممکن نیست و شارع با ایشان متحدالمسلک خواهد بود.

بررسی لزوم جوشش سیرهٔ عقلایی از عقل محض: اشکال محمدباقر صدر به نظریهٔ محقق اصفهانی اینگونه توجیه شد که بنائات نشئت‌یافته از حیث عقلانیت، غیرقابل ردع هستند؛ اما به نظر می‌رسد نشئت‌یافتن بنا از حیث عقلانیت ازنظرِ صدر تفسیری مضیق دارد. ایشان معتقد است تنها در صورتی شارع با عقلا متحدالمسلک است که حکم عقلا مانند مسائل ریاضی از عقل محض جوشیده باشد و هرگونه مشارکت سایر مشاعر و حیثیات در حکم عقلا، این احتمال و امکان را موجب می‌شود که شارع با عقلا متحدالمسلک نباشد، اما به نظر می‌رسد تفسیر ایشان خالی از مناقشه نیست.

روشن شد که شاخصهٔ عقلایی‌بودن یک بنا این است که تأمین‌کنندهٔ بایسته‌های حیات و مصالح نظامیه باشد یا اینکه جامعه را از مفاسد عمومی مصون دارد. همین که یک بنا منفعتی عمومی و پایدار عائد کند، برای شناسایی آن به‌عنوان بنایی مبتنی بر عقلانیت کفایت می‌کند. هیچ‌یک از بنائاتی که فقها و اصول‌دانان به‌عنوان بنائات عقلایی شناسایی کرده‌اند؛ از قبیل اخذ به ظواهر، اخذ به خبر ثقه، قاعدهٔ ید، قاعدهٔ علی الید، اصل صحت، اصل استصحاب و... مبتنی بر عقل محض نیستند. بنائات عقلایی بسیاری می‌توان شمرد که غیر از قوهٔ عاقله، حیثیات و مشاعر دیگر انسانی؛ از قبیل عاطفه، غریزه، راحت‌طلبی و... در شکل گیری و رشد و نمو و استقرار آن‌ها دخیل‌اند، اما درعین‌حال آن بنائات تأمین‌کنندهٔ مصالح عامه و مصون دارنده از مفاسد عامه هستند، به‌گونه‌ای که بی‌اعتنایی به هریک سبب اختلال نظام می‌شود. معاطات، ید، مهریه، رجوع به متخصص و... بنائاتی است که علاوه بر عقلانیت، راحت‌طلبی و تسهیل، نیاز و استعداد، زیباشناسی و غریزه و شهوت یا غضب و... در شکل‌گیری هریک از این بنائات و نظایر این‌ها مؤثر بوده است. شارع با هیچ‌یک از این بنائات نمی‌تواند مقابله کند و از آن‌ها ردع کند، ردع از هریک به اختلال نظام می‌انجامد. بنابراین مناقشه بر تفسیر صدر این است که لازم نیست بنا از عقل محض جوشیده باشد تا شارع با آن متحدالمسلک باشد، بلکه همین کفایت می‌کند که محصول عقلانیت باشد ولو اینکه علاوه بر عقلانیت، سایر حیثیات انسانی نیز در شکل‌گیری آن مؤثر باشد. البته اگر سیره صرفاً از عواطف و غرایز و انفعالات و بدون برایند عقلانی و بدون حاکمیت عقل جوشیده و شکل گرفته باشد در آن صورت ممکن

است شارع با آن متحدالمسلک نباشد و از آن ردع کند، اما در آن صورت خلاف فرض عقلانی و عقلایی بودن سیره خواهد بود؛ لذا با تحفظ بر اینکه سیره، عقلانی و عقلایی باشد؛ یعنی در برایندی عقلانی ولو با مشارکت سایر مشاعر اما تحت حاکمیت عقل شکل گرفته باشد و مبتنی بر مصالح و مفاسد عمومی نشئت گرفته و مستقر شده باشد، در آن صورت هر عاقلی و ازجمله شارع از آن حیث که عاقل است با آن هم‌رأی خواهد بود و ردع نمی‌کند و همین مقتضی است که شارع بماهو شارع نیز با آن متحدالمسلک باشد و ردع ممکن نباشد. اصولاً عقلانیت در این نیست که قوهٔ غضبیه و شهویه و وهمیه، حذف و سرگشته و سرکوفته گردد، بلکه در این است که همهٔ این اطوار وجودی تحت سلطان عقل قرار گیرد. اگر سیره بر پایهٔ چنین عقلانیت برایندی و اعتدالی و کمال‌آفرین شکل گرفته باشد، چرا شارع از آن حیث که عاقل است بر آن صحه نگذارد؛ بلکه لابد از این است که او نیز از آن حیث که عاقل است همانند سایر عقلا حکم کند و همین مقتضی است که بماهو شارع نیز همانند عقلا حکم کند.

چنانچه نظر صدر این بوده است که چون شارع خالی از عواطف و انفعالات نفسانی است نمی‌تواند با عقلا زمانی که بنای ایشان منبعث از عقل محض نبوده است متحدالمسلک باشد. چنین سخنی ثابت نمی‌کند که شارع از آن حیث که عاقل است با حکم عقلا همراهی نکند. حتی همراهی انسان‌های عاقل با یکدیگر در حکمی بدان معنا نیست که همه یکسان سلوک کنند، بلکه مراد این است که آن مسئله با شرایط مفروض آن در اختیار هریک از آن انسان‌های عاقل قرار گیرد حکم یکسانی می‌دهد، درحالی‌که چه‌بسا آن شرایط برای همه به‌طور یکسان فراهم نشود؛ برای مثال، امارهٔ ید اماره‌ای است که همهٔ عقلا بر آن صحه می‌گذارند. البته شارع یدی همانند ید سایر عقلا نیست و او متعلق این اماره قرار نمی‌گیرد، ولی این دلیل نمی‌شود که شارع از آن حیث که عاقل است با سایر عقلا هم‌رأی و هم‌مسلک نباشد.

۶. ۲. اشکال دوم محمدباقر صدر به نظریهٔ محقق اصفهانی

اشکال دیگر محمدباقر صدر به نظریهٔ محقق اصفهانی این است که «ممکن نیست احراز کنیم شارع با عقلا متحدالمسلک باشد، به‌رغم اینکه او سید عقلاست. همین که او سید عاقلان است سبب احتمال فرق است؛ چونکه او به‌حسب مرتبهٔ عقل خود که بر اساس آن تعامل می‌کند در جایگاهی برتر از مرتبه‌ای است که عقلا به آن زندگی می‌کنند و براساس آن عمل می‌کنند؛ چراکه هر مرتبه از عقل با مرتبه‌ای از استنتاج مناسبت دارد، چون هرچقدر که عقل بیشتر باشد بیشتر به آنچه نیکوتر است می‌رسد و دقیق‌تر به آن اصابت می‌کند و آن را تحصیل می‌کند. در نتیجه اتحاد در مسلک به لحاظ حیثیت عقل نیز محرز

نیست.»[1]

در تقریرات دیگری از درس اصول ایشان اشکال چنین آمده است: «ممکن است عقلا در آنچه تشخیص داده خطا کرده باشند. اینکه شارع اعقل عقلاست، منشأ احتمال عدم‌امضای سیرهٔ ایشان است؛ چون بسیاری اوقات عاقل‌تر خطای عاقل را کشف می‌کند و متوجه چیزی می‌شود که او را از قبول آنچه عقلا به‌حسب عادت قبول کرده‌اند مانع می‌شود، درنتیجه محتمل است آنچه مایهٔ امتیاز عقل شارع از عقل غیر است سبب امتیاز او از ایشان در سلوک شود.»[2] و در قسمت دیگر همین کتاب می‌گوید: «مجرد فرض اینکه شارع رئیس عقلاست و با ایشان در تحسین ذی‌مصلحت و تقبیح ذی‌مفسده مخالفت نمی‌کند مستلزم عدم‌فرض اوسع‌بودن جعل شارع از جعل عقلا نمی‌شود. چه‌بسا او به اعتبار اعقل و اکمل بودن گسترهٔ دورتری از مصلحت و مفسده درک کند که ایشان درک کرده‌اند که ایشان توان درک آن به آن حدود گسترده را نداشتند.»[3]

اگر محمدباقر صدر خواسته باشد بگوید شارع از آن حیث که عاقل‌تر است ممکن است با بنای عقلایی و نشئت‌یافته از عقلانیت متحدالمسلک نباشد و از آن ردع کند، در این صورت به‌نظر می‌رسد این اشکال خود محل اشکال است و صحیح نیست؛ توضیح اینکه با تحفظ بر عقلایی‌بودن طریقه و سلوک و حکم عقلا و نشونمای آن ازنظرِ عقلانیت عقلا، اینکه احتمال مخالفت اعقل وجود داشته باشد جایی برای چنین احتمال نمی‌ماند. اگر حکم عقلانی باشد نه عاقل و نه اعقل نمی‌تواند با آن مخالفت کند، بلکه اعقل بر آن تأکید بیشتری می‌کند. حکم و سلوک برخاسته از عقلانیت، حکم و سلوک همهٔ عقلا و حکم و سلوک اعقل عقلا خواهد بود. اعقل همراه و مؤید عقلاست، اگر در مقابل عقلانیت عقلا بایستد دیگر نه اعقل و نه عاقل، بلکه غیرعاقل خواهد بود. عقلانیتِ یک بنا به این است که در راستای بایسته‌های حیات و مصالح نظامیه باشد. حال اگر بنایی از عقلا تأمین‌کنندهٔ مصلحت عمومی و مصون‌دارنده از مفسدهٔ عمومی باشد، به‌گونه‌ای که ترک عمل به آن سبب اختلال نظام شود، هر عاقلی بر آن تأکید می‌کند و اعقل تأکید بیشتری می‌کند. شارع از آن حیث که عاقل و عاقل‌تر است نمی‌تواند از بنایی که قوام و نظام عمومی در آن است ردع کند و متحدالمسلک نباشد. ملامحمدمهدی نراقی می‌گوید: «تردیدی نیست که آنچه مقتضای عقل صحیح است، صحیح و خلاف آن مذموم و قبیح است؛ پس چگونه ممکن است در موضعی آنچه

---

۱. صدر، بحوث في علم الأصول، مقرر: عبدالساتر، ۲۲۸/۹.
۲. صدر، مباحث الأصول، ۱۲۹/۲.
۳. صدر، مباحث الأصول، ۲۲۲/۵.

مقتضای عقل صحیح است محقق شود، ولی شارع که اعقل عقلاست خلاف آن را ثابت کند.»[۱]

البته اگر صدر بگوید چون شارع اعقل است، لـذا دقیـق‌تـر از عاقـل مصـلحت و مفسـده را تشـخیص می‌دهد و ممکن است خطای عاقل را کشف کند، درنتیجه لزومی به اتحاد مسـلک شـارع از آن حیـث کـه عاقل‌تر است با عقلا نیست، در این صورت بعید نیست این اشکال به اشکال اول عود کنـد؛ چـون خطـای عاقل در تشخیص مصلحت و مفسده احتمالاً به‌دلیل غلبهٔ سایر حیثیات و مشاعر بـر عقلانیـت او خواهـد بود. درواقع شارع به اعتبار اعقل‌بودن و تشخیص دقیق‌تر و به این دلیل که عقل او مشـوب نیسـت، ملتفـت خطای عقلا و عدم‌نشئت بعضی رویه‌ها از عقلانیت، بلکه نشئت آن از حیثیت‌های دیگـر ماننـد عاطفـه و انفعال و... می‌شود و بدین دلیل لزومی برای اتحاد مسلک شارع با مسلک عقلا نیست و ممکن اسـت ردع کند. به‌هرحال اگر این اشکال به اشکال اول بازگشت کند که اشـکال اول و تحویـل آن و مکانـت و نقـد آن همگی گذشت.

۷. نظریهٔ امضای تمام نکتهٔ عقلایی شهید صدر

شهید صدر سؤالی طرح می‌کند و آن اینکه آیا امضای مستفاد از عـدم‌ردع شـارع محـدود بـه مقـداری است که سیرهٔ عقلائیه در خارج عمل کرده و در عهد معصوم(ع) عرف بر آن جاری شده است یا اینکه امضا محدودهٔ وسیع‌تری را شامل است و به سعهٔ نکتهٔ عقلاییِ موجـود در آن سـیرهٔ عقلائیـه اسـت، همـان نکتـهٔ عقلائیه که گاهی وسیع‌تر از جریان خارجی عمل در عصـر معصـوم(ع) اسـت؟ نمونـه‌ای کـه صـدر ارائـه می‌کند این است که مقدار معمول و متعارف سیره در خصوص سببیت حیازت راجـع بـه تملیـک در عصـر معصوم(ع)، حیازت به شیوه‌های ابتدایی مانند اغتراف (آب‌برداشتن) و احتطاب (هیـزم جمـع‌کـردن) بـوده است، اما حیازت [به‌وسیلهٔ] نیروی الکتریسیته در آن زمان‌ها معمول و ممکن نبوده است. سؤال ایـن اسـت که آیا مقدار مستفاد از امضای سیره، در دایرهٔ همان موارد معمول است یا اینکـه وسـیع‌تـر از آن و بـه شـعاع نکتهٔ عقلایی موجود در سیرهٔ «من حاز ملک» است؟[۲]

پاسخی که صدر به این سؤال می‌دهد این است: «انصاف آن است که دلالت عدم‌ردع، بر امضای تمام نکتهٔ عقلائیه است، نکته‌ای که اساس عمل خارجی عقلا و ملاک عمل در نظر ایشان است؛ چراکه معصوم دارای مقام تشریع و ابلاغ احکام الله سبحانه و تعالی و تصحیح یا تغییر مرتکزات غیرصحیح مردم اسـت و مثل این مقام گسترده‌تر از مجرد این است که معصوم ناهی از منکر خارجی و آمر به معروف خارجی باشد،

۱. نراقی، جامعة الأصول، ٥٤.

۲. صدر، بحوث في علم الأصول، مقرر: هاشمی، ٢٤٦/٤.

بلکه به‌حسب ظهور حالیِ دلالت می‌کند بر اینکه امرونهی او ناظر به نکات تشریعی کبروی است، چه اثباتاً و چه نفیاً. بنابراین سکوت و عدم‌ردع او ظاهر در امضای تمام نکتهٔ عقلائیه سیره است.»[1]

یکی از نویسندگان دربارهٔ نظریهٔ صدر می‌گوید: «باید باور یافت بسیاری از سیره‌های لاحق، مصادیق و صورت‌های تطوریافتهٔ سیره‌هایی هستند که خمیرمایه و زمینهٔ اصلی آن‌ها در ازمنهٔ قدیم وجود داشته است؛ به‌طور مثال، سیرهٔ عقلا بر مالکیت ذوالید جریان‌یافته و روایت «من استولی علی شیء فهو له» نیز به‌عنوان امضای کلی شارع بر این سیره تلقی می‌شود، به موارد سلطهٔ فیزیکی بر مال اختصاص ندارد، بلکه همهٔ اشکال متطور سلطه بر مال، ازجمله در فضاهای رمزدار الکترونیک را نیز شامل می‌شود. مثال دیگر اینکه موضوع سیرهٔ عقلا در بیع، مبادلهٔ آگاهانهٔ مال با مال است. این سیره همهٔ اشکال بیع لفظی، معاطاتی و تجارت الکترونیک را شامل می‌شود و برخلافِ اندیشهٔ فقهی کهنِ قضیهٔ «احل الله البیع» به بیع لفظی اختصاص نمی‌یابد.»[2]

نمونهٔ دیگری که محمدباقر صدر به‌عنوان توسعهٔ امضا براساس نکتهٔ عقلایی آورده است، توسعهٔ قاعدهٔ لاضرر به حق طبع است. صدر می‌گوید: «وقتی که فرض شود فردی از افراد ضرر در عرف امروز ما، به شخصه در عصر شارع موجود نبوده است لیکن واجد نکتهٔ یکی از حقوق عقلایی آن وقت باشد؛ یعنی عرف و عقلا در آن وقت اگرچه ملتفت این فرد نبوده‌اند چون موجود نبوده است، ولی مفهوم را به‌نحوی تلقی می‌کرده‌اند که شامل این فرد می‌شده است و اگر این فرد بر ایشان عارض می‌شد و ملتفت آن می‌شدند هرآینه به ثبوت حق عقلایی درآن و اینکه مخالفت با آن ضرر است حکم می‌کردند، در این صورت دلیل لاضرر شامل مثل آن فرد است؛ برای مثال، اگر مسلم باشد حق طبع ثابت برای مؤلف در زمان ما مشمول نکتهٔ مالکیت به‌وسیلهٔ حیازتِ ثابت‌شده در آن وقت است، این حق به‌وسیلهٔ قاعدهٔ لاضرر ثابت می‌شود. بنابراین عبرت و ارزش به گستره و ضیق دائرهٔ نکتهٔ عقلائیهٔ حق و ضرر در آن زمان است، نه به آنچه مصداق فعلی آن در آن زمان بوده است.»[3]

نکتهٔ عقلایی که کلید واژهٔ صدر در این گفته به شمار می‌رود؛ یعنی همان نشئت‌گرفتن بنا از حیث عقلانیت عقلا یا اینکه آن بنا مبتنی بر بایسته‌های حیات و مصلحت نوع شکل گرفته باشد، از نمونه‌هایی که صدر بررسی کرده است به‌خوبی درخورِ استفاده است؛ برای مثال، اینکه شهید صدر قاعدهٔ لاضرر را به حق طبع توسعه می‌دهد بدین روست که حق و ضرر را به توسعهٔ نکتهٔ عقلایی توسعه می‌دهد. سعهٔ قاعدهٔ لاضرر

---

١. صدر، بحوث في علم الأصول، مقرر: هاشمی، ٢٤٦/٤ و ٢٤٧.

٢. فخلعی، «بررسی شرط معاصرت سیرهٔ عقلا با عصر معصومان»، ٩٧.

٣. صدر، مباحث الأصول، ٥٨٤/٤.

به سعهٔ نکتهٔ عقلایی آن است. نکتهٔ عقلایی قاعدهٔ لاضرر چیزی جز مبتنی‌بودن آن بر بایسته‌های حیات اجتماعی و مصلحتِ نوع نیست. نکتهٔ عقلایی قاعدهٔ لاضرر چیزی جز تنظیم معاش نیست. قاعدهٔ لاضرر به سعهٔ همین نکته شامل حق طبع می‌شود. حق طبع و حق اختراع و به‌طورکلی حقوق مالکیت فکری از ضرورت‌های معاش دوران مدرن است، به‌نحوی که بی‌اعتنایی به این دست حقوق سبب اختلال نظام می‌شود و حیات فرهنگی و اجتماعی و اقتصادی را به مخاطره می‌افکند و از قضا در اثر توجه به همین ضرورت‌ها مورد شناسایی و سلوک عقلا قرار گرفته‌اند.

۸. تحویل نظریهٔ امضای تمام نکتهٔ عقلایی به نظریهٔ عدم‌امکان ردع بنائات مبتنی بر عقلانیت

ایدهٔ صدر دربارهٔ امضای تمام نکتهٔ عقلایی این است که اگر بنایی در عصر شارع جاری و ساری بود و ردعی از آن به ما واصل نشد، کشف می‌شود که آن بنا امضا شده است، اما امضا محدود به سلوک خارجی و معمول آن در عصر شارع نیست، بلکه به توسعهٔ نکتهٔ عقلایی آن، اَشکال متطور آن در امتداد زمان‌های بعد نیز امضاشده هستند. ایدهٔ این نوشتار این مدعاست که هر بنایی از عقلا که با تکیه بر عقلانیت و به عبارت‌دیگر، با تکیه بر تحسین و تقبیح عقلی و طبیعت عقلایی و به‌تعبیر صدر با تکیه بر نکتهٔ عقلایی شکل می‌گیرد، غیرقابل ردع است و ممکن نیست شارع از آن ردع کند. به‌طور خلاصه ادعای صدر این است که هر بنایی که در عصر ائمه(ع) جاری بوده و ردع نشده است نکتهٔ عقلایی آن امضا شده است. اما ادعای مقاله این است که هر بنای مبتنی بر نکتهٔ عقلایی غیرقابل ردع است ولو اینکه جدید باشد و بعد از عصر ائمه(ع) حادث شده باشد. آنچه ذکر شد البته ظاهر مدعای محمدباقر صدر است، اما آیا می‌توان آن را به مدعای مقاله تحویل برد؟

عبارت دیگری از شهید صدر پیرامون امضای سیرهٔ عقلائیه مبتنی بر نکتهٔ عقلائیه و طبیعت عقلائیه وجود دارد که دسترسی به مدعای مقاله را سهل‌تر می‌کند. برخلافِ عبارت پیشین صدر که عدم‌ردع سیرهٔ جاری در عصر معصوم(ع) را کاشف از امضای آن به سعهٔ نکتهٔ عقلائیه می‌دانست و مبتنی بر نکتهٔ عقلائیه شکل‌های تطوریافتهٔ آن سیره بعد از ازمنهٔ ائمه(ع) را مورد امضا می‌دانست، در این عبارت صدر حتی جریان پایه و اولیهٔ آن سیره در عصر معصوم(ع) را هم لازم نمی‌شمارد، بلکه همین‌اندازه که سیره‌ای مقتضای طبع عقلایی باشد و ردعی از آن واصل نشده باشد برای حجیت آن کفایت می‌کند ولو اینکه بعد از عصر ائمه(ع) جریان یافته باشد. صدر می‌گوید: «در استدلال به سیرهٔ عقلائیه همین که ثابت کنیم طبیعت‌های عقلایی به‌خودی‌خود و فی‌نفسه و بدون ردع، عمل عقلا برطبق آن را اقتضا می‌کرده است

کفایت می‌کند و بـه بیشـتر از آن و اثبـات اینکـه عقـلا در ازمنـهٔ ائمـه(ع) بالفعـل طبـق آن طبیعـت عمـل می‌کرده‌اند نیاز نداریم، چنانچه در سیرهٔ متشرعه به آن نیاز داریم. دلیل این است که نفس ثبوت قضیهٔ طبعی عقلایی به علاوه عدم‌وصول ردع از آن برای کشف از امضای شارع راجع به مقتضای آن کافی است.»[1]

یکی از نویسندگان در خصوص عبارت فوق از شهید صدر فوق می‌گویـد: «بـر پایـهٔ سـخن آیـت‌اللـه شهید، هـرگاه هر عرفی که در میان جامعه پدید مـی آیـد مربـوط بـه طبیعت انسـان باشـد و براسـاس یـک قضیهٔ طبیعی حجت باشد، باید به این نتیجه رسید که عرف به‌طورکلی حجت است و اگر آن را بر روی افراد عـرف پیاده کـنیم و بگـوییم فـلان عـرف، حجت است و فلان عرف، حجت نیست، غلـط می‌شـود. پـس عرف بماهو عرف حجت اسـت و نمی‌توان آن را روی فرد چه به‌صورت مثبت یا منفی پیـاده کـرد؛ بنـابراین اگر عـرف مـعتبر را به عرف زمان پیغمبر یا امام منحصر بگردانیم حکم را به فرد سرایت داده‌ایم و در قضـیهٔ طبیعی این کار درست نیست.»[2] اینکه عرفِ معتبر متوقف در عرف زمان پیغمبر یا امام نباشد، عبارت صدر دلالت آشکاری بر آن دارد، اما چه شاهدی از عبارت صدر بر اینکه عرف بماهو عرف حجت است وجـود دارد؟ آیا همین که براساس قضیه‌ای طبیعی حجت باشد به‌عنوان شاهد کفایت می‌کند؟

اما تحویل نظریهٔ صدر تحت‌عنوان امضای سیرهٔ عقلائیه به گسترهٔ نکتهٔ عقلائیه به نظریهٔ عدم‌امکان ردع بنای مبتنی بر نکتهٔ عقلائیه با طرح یک سؤال شروع می‌شود. سؤال این است کـه وجـه توسـعهٔ عـدم‌ردع از شکل معمول سـیره در عصـر شـارع بـه شـکل‌های تطوریافتـهٔ بعـدی آن چیسـت؟ صـدر پاسـخ می‌دهـد صلاحیت‌های تشریعی و تبلیغی ائمه(ع) که موظف به تصحیح مرتکزات غیرصحیح مردم بوده‌اند، فراتر از این است که ایشان صرفاً مسئول نهی از منکر یا امر به معروف شکل‌های معمول سیره در عصر خود باشند، بلکه ظهور حالی برآمده از چنین مقامی این است که نهی از منکـر یـا امـر معـروف امـام نـاظر بـه نکـات تشریعی کبروی است. این پاسخ روشن می‌کند که عدم‌ردع معصوم می‌بایست ناظر به نکات کبروی باشد، نکاتی که برای آیندگان نیز هدایت‌کننده و نوربخش باشد. اما سؤال اساسی‌تر که سرنخ تحویل نظریهٔ صـدر به نظریهٔ عدم‌امکان ردع بنای عقلایی، یعنی بنای مبتنی بر نکتهٔ عقلایی و نشـئت‌گرفتـه از حیـث عقلانیـت عقلاست، سؤالی ساده است. سؤال این است که چرا آن نکتهٔ کبروی باید نکتهٔ عقلایی باشـد؟ چـرا توسـعهٔ حجیت از شکل متعارف سیره در عصر ائمـه(ع) بـه شـکل‌های جدیـد بـه‌واسـطهٔ نکتـهٔ عقلایـی صـورت می‌گیرد؟ چرا شهید صدر توسعه را به‌واسطهٔ هر نکتهٔ دیگری غیر از نکته عقلایی قرار نداده است؟ و یا اینکه اصلاً به چه دلیل بایست توسعه صورت گیرد؟ پاسخ این سؤال چیزی جز شناسایی نظریهٔ عـدم‌امکـان ردع

۱. صدر، بحوث في علم الأصول، مقرر: هاشمي، ۲۴۷/۴.
۲. فیض، «عرف عقلاء ۲»، ۱۱۰.

بنای عقلایی نخواهد بود.

پاسخی که برای سؤال فوق وجود دارد این است که چون مبتنی‌بودن سیره بر نکتهٔ عقلایی، سیره را غیرقابل ردع می‌کند و به همین دلیل است که می‌توان دایرهٔ حجیت را از شکل جاری سیره به اشکال متجدد آن در امتداد زمان توسعه داد، والا اگر شکل جدید با حالی که مبتنی بر نکتهٔ عقلایی است همچنان ردع آن ممکن باشد دلیلی وجود ندارد که از عدم‌ردع شکل متقدم، عدم‌ردع شکل جدید نتیجه گرفته شود. اگر ردع سیره مبتنی بر نکتهٔ عقلایی ممکن باشد دلیلی برای اینکه صدر به ملاک نکتهٔ عقلایی توسعه دهد باقی نمی‌ماند، بنابراین ردع سیره مبتنی بر نکتهٔ عقلایی ممکن نیست و اما اینکه شهید صدر حجیت سیره را مشروط به عدم‌ردع می‌کند به این محمل حمل می‌شود که ردع یک سیره از غیرعقلایی‌بودن آن سیره پرده بر می‌دارد، از اینکه آن سیره از حیث عقلانیت عقلا نشئت نگرفته و مبتنی بر نکتهٔ عقلایی نیست پرده بر می‌دارد، نه اینکه از سیرهٔ عقلایی و مبتنی بر نکتهٔ عقلایی و حیث عقلانی ردع شود؛ چون در این وضعیت ردع ممکن نیست.

نتیجه‌گیری

محقق اصفهانی بر این عقیده است که هر بنای عقلایی را عاقل‌ها شکل داده‌اند و به‌عبارت‌دیگر، از حیث عقلانیت شکل گرفته است. با تکیه بر همین نکته نظریهٔ ایشان در باب حجیت بنای عقلا قابل تحویل به نظریهٔ عدم‌امکان ردع بنای مبتنی بر عقلانیت است.

بررسی نظریهٔ محمدباقر صدر دربارهٔ حجیت بنای عقلا نشان می‌دهد اگر شارع با سیره‌ای مخالفت کند و با عقلا متحدالمسلک نباشد بدین دلیل است که آن سیره از حیثیات دیگری غیر از حیث عقلانیت نشئت گرفته و غیرعقلایی است و اگر سیره ناشی از حیث عقلانیت باشد، مخالفت شارع ممکن نیست و شارع با ایشان متحدالمسلک خواهد بود.

مبتنی‌بودن بر عقلانیت و نشئت یک بنا از حیث عقلانیت؛ یعنی مبتنی‌بودن بر بایسته‌های حیات و مصالح نظامیه و این ملاکی است که اصول‌دانان و فقها دربارهٔ بسیاری بنائات عقلا نظیر خبر واحد، ظواهر، اصل استصحاب و اصل صحت شناسایی کرده‌اند.

منابع

ابن‌سینا، حسین‌بن‌عبدالله. الإشارات و التنبیهات. قم: بوستان کتاب، مرکز النشر التابع لمکتب الإعلام الإسلامی. ۱۳۸۱.

اصفهانی، محمدحسین. نهایة الدرایة في شرح الکفایة. قم: سید الشهداء. چاپ‌اول، ۱۳۷۴.

انصاری، مرتضی‌بن‌محمدامین. مطارح الأنظار. قم: مجمع الفکر الإسلامی. چاپ‌دوم، ۱۳۸۳.

آملی، محمدتقی. منتهی الوصول الی غوامض کفایة الأصول. تهران: چاپخانهٔ فردوسی. چاپ‌اول، بی‌تا.

بهجت، محمدتقی. مباحث الأصول. قم: شفق. چاپ‌اول، ۱۳۸۸.

حسینی سیستانی، علی. الرافد في علم الأصول. مقرر: منیر قطیفی. قم: لیتوگرافی حمید. چاپ‌اول، ۱۴۱۴ق.

حسینی شیرازی، صادق. بیان الأصول. قم: دار الأنصار. چاپ‌دوم، ۱۴۲۷ق.

صدر، محمدباقر. بحوث في علم الأصول. مقرر حسن عبدالساتر. بیروت: الدار الإسلامیة. چاپ‌اول، ۱۴۱۷ق.

ـــــــــــــــ. بحوث في علم الأصول. مقرر: محمود هاشمی شاهرودی. قم: مؤسسهٔ دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت(ع). چاپ‌سوم، ۱۴۱۷ق.

ـــــــــــــــ. مباحث الأصول. مقرر: کاظم حسینی حائری. قم: مکتب الإعلام الإسلامی. چاپ‌اول، ۱۴۰۸ق.

فخلعی، محمدتقی. «پژوهشی در چیستی سیره عقلا و نسبت آن با حکم عقل»، مطالعات اسلامی: فقه و اصول. ش۸۴، ۱۳۸۹، ص ۹۷ تا ۱۲۶. 10.22067/FIQH.V0I0.3165

فخلعی، محمدتقی، مجتبی ولی‌اللهی. «بررسی شرط معاصرت سیرهٔ عقلا با عصر معصومان»، مطالعات اسلامی: فقه و اصول. ش۸۵، ۱۳۸۹، ص ۸۵ تا ۱۰۴. 10.22067/FIQH.V0I0.7925

فیض، علیرضا. «عرف عقلاء۲»، جستارهای فلسفی. ش۷، ۱۳۸۵، ۱۰۷تا۱۲۱.

قطب‌الدین رازی، محمدبن‌محمد. شرح الإشارات و التنبیهات للطوسي. قم: دفتر نشر الکتاب، ۱۴۰۳ق.

قمی، غلامرضا. قلائد الفرائد. قم: مؤسسهٔ میراث نبوت. چاپ‌اول، ۱۴۲۸ق.

مظفر، محمدرضا. اصول الفقه. قم: اسماعیلیان. چاپ‌پنجم، ۱۳۷۵.

نائینی، محمدحسین. فوائد الأصول. قم: جامعهٔ مدرسین حوزهٔ علمیه. چاپ‌اول، ۱۳۷۶.

نراقی، مهدی‌بن‌ابی‌ذر. جامعة الأصول. قم: کنگرهٔ بزرگداشت محققان نراقی. چاپ‌اول، ۱۴۲۲ق.

نصیر الدین طوسی، محمدبن‌محمد. تلخیص المحصل. بیروت: دار الأضواء. ۱۴۰۵ق.